

FE, RAZÓN Y AMOR. LOS DISCURSOS DE RATISBONA

[FAITH, REASON AND LOVE.
THE REGENSBURG ADDRESS]

PABLO BLANCO

Resumen: Es bien conocido el discurso pronunciado por Benedicto XVI en Ratisbona el 12 de septiembre de 2006 —y las respuestas y reacciones más o menos proporcionadas que suscitó—, y algunos lo han considerado como una respuesta a lo ocurrido el 11 de septiembre de 2001. Sin embargo, una simple lectura del texto ayuda a descubrir sin problemas que no es este —razón e islam— el único tema allí abordado, y tal vez tampoco el más importante¹. Si leemos los textos

Abstract: The address given by Benedict XVI in Regensburg on 12th September 2006 is well known - as are the diverse answers and reactions that occurred. Some people consider this to be a response to what happened on 11th September 2001. However, if we read the text we discover that the issue of reason and faith is not the only theme that is mentioned, and it may not even be the most important theme that is addressed in the speech. If we read the text in its context, we will

1. Karl Lehmann lo ha explicado con claridad: «Das Thema von Papst Benedikt XVI war nicht dem Islam gewidmet, sondern einem Problem, das den Theologen Joseph Ratzinger seit dem Beginn seiner akademischen Lehrtätigkeit an den Universitäten im Jahr 1959 beschäftigte, nämlich das Verhältnis von Glaube und Vernunft» (K. LEHMANN, «Exkurs. Zum Zitat des Kaisers Manuel II. Palaiologos im Disput mit dem persischen Gelehrten Mudarris in der Regensburger Vorlesung von Papst Benedikt XVI am 12.IX.2006», «Chancen und Grenzen des Dialogs zwischen den «abrahamitischen Religionen». Vortrag beim St. Michael-Jahresempfang des Kommissariates der deutschen Bischöfe am 19. September 2006 in der Katholischen Akademie in Berlin»; BENEDIKT XVI, *Glaube und Vernunft. Die Regensburger Vorlesung. Kommentiert von Gesine Schwan, Adel Theodor Khoury, Karl Kardinal Lehmann*, Freiburg, Herder 2006, 132-133). De hecho, cien muftíes de todo el mundo han suscrito el texto de Ratisbona: cfr. LEADING MUSLIM SCHOLARS AND LEADERS, «Open Letter to Pope Benedict XVI», en *Vatican Report*, 18 (2006) 25-32.

en su contexto, veremos que Benedicto XVI no sólo pronunció el discurso del *aula magna* de la universidad, y así se refirió no sólo a la razón, sino también a la fe y al amor en otros discursos ese mismo día. Toda la jornada de Ratisbona tiene de este modo un significado unitario. Son éstos los tres grandes temas de aquella —en apariencia— tranquila jornada, que bien podrían servir de pórtico de entrada a otros tantos. El tenerlos en cuenta como punto de partida nos podría servir para afrontar después otros aspectos más en profundidad como la relación entre razón y revelación, la helenización o la importancia de la razón y la filosofía en el cristianismo.

Palabras clave: fe, razón, amor, Benedicto XVI, Ratisbona.

realise that Benedict XVI not only delivered a talk in the Great Hall of the University, but that he also made reference to reason, faith and love in other speeches on that day. All the Regensburg speeches have a special unitary meaning. These are the three main themes of that apparently tranquil day, which could serve as an introduction to many other issues. If we take these main themes into account as a starting point, we could use them to tackle some more profound matters such as the relationship between reason and revelation, the importance of classical Greece or the importance of reason and philosophy in Christianity.

Keywords: Faith, Reason, Love, Benedict XVI, Regensburg.

1. «LA FE ES SENCILLA»

Aquel día comenzaba con una multitudinaria misa en la explanada del Islinger Feld. Al empezar la homilía, el pontífice alemán aludía al lema que presidió ese viaje apostólico a su tierra natal: «Quien cree nunca está solo». El tema era por tanto la fe en su dimensión comunitaria². «Nos hemos reunido en una celebración de la fe. Surge, sin embargo, ahora la pregunta: ¿en qué creemos realmente?, ¿qué significa creer?, ¿puede todavía existir algo así en el mundo moderno?»³. El problema de la fe y de su crisis en el mundo actual puede llevarnos a pensar que nos encontramos en una situación crepuscular. Tal vez la fe sea algo demasiado complicado para nuestro complejo mundo, se podría pensar. Frente a esto, el papa bávaro se refería una vez más a la naturalidad de

2. Sobre este tema de la fe en el teólogo Joseph Ratzinger puede verse: P BLANCO, «Fe, persona e Iglesia según Joseph Ratzinger», en *Scripta Theologica*, 37 (2005/3) 911-927; *Montealegre*, 894-895 (2005/12) 3-16; IDEM, «La transmisión de la fe según Joseph Ratzinger», en C. PALOS y C. CREMADES (eds.), *Perspectivas del pensamiento de Joseph Ratzinger*, Diálogos de Teología VIII, Edicep, Valencia 2006, 27-68.

3. *Homilía en la misa de Ratisbona* (12.IX.2006).

la fe y a «la fe de los sencillos» como posible solución⁴. En efecto, tras hacer referencia a las aparentes complejidades de la fe y la teología, añadía con gran convicción el papa: «en su núcleo [la fe] es mucho más sencilla. El Señor habla de esto con el Padre al decir: «has ocultado estas cosas a sabios e inteligentes, y se las has revelado a pequeños» (Mt 11,25)». Realizaba entonces una breve catequesis sobre el credo de los apóstoles —tal como había ensayado antes en su emblemática *Introducción al cristianismo* (1968)—, el cual propone una síntesis sencilla y accesible de la fe. «En esta perspectiva se demuestran dos cosas: la fe es sencilla», pues toda persona está llamada a poder alcanzarla. El cristianismo nunca será por tanto gnosticismo, un pensamiento hermético o una religión esotérica, sino que esa fe puede ser entendida en profundidad por cualquier creyente en pleno uso de sus facultades⁵.

Tras esto se refería también Benedicto XVI a la unidad existente entre fe, bautismo e Iglesia, por lo que se alude ahí no sólo a la dimensión institucional del credo cristiano, sino también a su aspecto eclesial y sacramental. «En un segundo punto podemos constatar que el credo no es un conjunto de sentencias ni una teoría; está anclado en el acontecimiento del bautismo: un acontecimiento de encuentro entre Dios y el hombre. [...] Sí, quien cree nunca está solo. Dios nos sale al encuentro»⁶, concluía al hacer referencia a la comunión con Dios y con los demás en la Iglesia, al recordar la importancia de la dimensión social y comunitaria de la fe⁷. De modo análogo, utilizando una metáfora musical, aludía al día siguiente a la «sinfonía de la fe», en las palabras pronunciadas en la bendición de un nuevo órgano en la *Alte Kapelle* ratiboniana. «En un órgano, los numerosos tubos y los registros deben formar una unidad. Si algo se bloquea, si un tubo está desafinado, tal vez solamente lo perciba en un primer momento un oído atento. [...] Es esta una imagen de nuestra comunidad en la Iglesia. Del mismo modo que —en el órgano— una mano experta debe hacer continuamente que los sonidos desafinados se transformen en la debida consonancia, así también en la Iglesia —dentro de la variedad de los dones y los carismas y mediante la comunión en la fe—, debemos encontrar siempre el acorde en la alabanza a Dios y en el amor fraterno»⁸. La Iglesia interpreta en sus creyentes la gran sinfonía de la fe. Sólo en co-

4. Sobre este tema puede consultarse lo descrito en mi anterior estudio: *Joseph Ratzinger. Vida y teología*, Rialp, Madrid 2005, 119-127.

5. *Homilía en la misa de Ratisbona* (12.IX.2006).

6. *Ibid.*

7. La importancia de este tema en el teólogo Ratzinger puede verse en P. BLANCO, *Joseph Ratzinger: razón y cristianismo. La victoria de la inteligencia en el mundo de las religiones*, Rialp, Madrid 2005, 98-106.

8. *Discurso en la bendición del nuevo órgano de la Antigua Capilla* (13.IX.2006).

munidad y «en buena armonía» con todos los demás creyentes se puede creer en Jesucristo.

Más adelante Benedicto XVI abordaba la situación de la fe en el mundo secularizado contemporáneo, y su inevitable relación con la razón secular⁹. La fe es también un punto de partida de un largo itinerario racional. «Nosotros creemos en Dios: es esta una opción fundamental. ¿Pero es esta todavía posible? ¿Es algo razonable? Desde la Ilustración, al menos una parte de la ciencia se ha dedicado a buscar una explicación al mundo en la que Dios no era necesario. Si esto fuera así, también Dios sería innecesario en nuestras vidas. Pero cada vez que parecía que este proyecto había triunfado, surgía una objeción de modo inevitable: las cuentas no cuadran. Las cuentas sobre el hombre —sin Dios— no cuadran, y las cuentas sobre el mundo, sobre todo el universo —sin él— tampoco salen»¹⁰. Se trataba de una explicación del mundo *etsi Deus non daretur*; por el contrario, el entonces cardenal Ratzinger había propuesto un modelo de pensamiento no necesariamente religioso, pero que debía contar con la premisa de *veluti Deus daretur*, tal como sugería Pascal a sus amigos descreídos¹¹. Dios está en el fundamento de toda realidad, incluso más allá de la misma fe. El *logos* de este mundo y la misma inteligencia humana remiten a la Razón originaria. Volvía así el papa Ratzinger sobre uno de sus temas favoritos: la relación entre el mundo y su origen en el Logos, la razón creadora («Todo fue hecho por él, y sin él no se hizo nada»: Jn 1,3) como la mejor y más profunda explicación de la realidad¹².

9. Sobre este particular puede verse: P. BLANCO, «La razón en el cristianismo. Una reivindicación de Joseph Ratzinger», en *Scripta Theologica*, 37 (2005/2) 597-613.

10. *Homilía en la misa de Ratisbona* (12.IX.2006). Es inevitable aquí una referencia al pensamiento hermenéutico en general y a la obra de H.U. v. BALTHASAR, *Die Wahrheit ist symphonisch. Aspekte des christlichen Pluralismus*, Johannes, Einsiedeln 1972.

11. Cfr. J. RATZINGER, *El cristiano en la crisis de Europa*, Cristiandad, Madrid 2005, 77-84.

12. Cfr. P. BLANCO, «Joseph Ratzinger: ética, libertad, verdad», en *Empresa y Humanismo*, IX (2006/2) 31-40; IDEM, «Logos. Joseph Ratzinger y la historia de una palabra», en *Límite*, 14 (2006/1) 58-62. Sobre la relación entre Dios y la verdad, se ha manifestado también Spaemann acudiendo curiosamente a la autoridad de Nietzsche, para afirmar que la verdad y la razón tienen un origen divino: «Nicht dann, wenn er diese Voraussetzung teilt. Ich glaube, am Klarsten hat das Nietzsche gesehen. Nietzsche sagt einmal, dass «auch wir Aufklärer, wir freien Geister des 19. Jahrhunderts, noch unser Feuer nehmen von dem Glauben Platons, der auch der Christenglaube war, dass Gott die Wahrheit, dass die Wahrheit göttlich ist». Und dann sagt Nietzsche: Die Aufklärung hat einen inneren Widerspruch in sich. Ihr Impuls stammt aus dem Wahrheitswillen, aber ihr Resultat ist die Destruktion der Wahrheit durch die Abschaffung Gottes. Wenn Gott nicht ist, gibt es keine Wahrheit, dann gibt es keine Aufklärung, dann gibt es nur die verschiedenen Perspektiven des Menschen. Und die ringen miteinander und da ist es eben Resultat eines Machtkampfes, wer sich durchsetzt. Nietzsche hat diesen Zu-

Nos encontramos pues ante la cuestión del Logos, tal como lo proponían los primeros Padres de la Iglesia, frente al caos y el azar como fundamento. «Al final se presentan dos alternativas: ¿Qué existió primero: la razón creadora, el Espíritu que obra y mueve todo; o la irracionalidad que —ajena a toda razón— produce paradójicamente un cosmos ordenado de modo matemático, al igual que el hombre y su razón? Esta última no sería más que un resultado casual de la evolución y por tanto, en definitiva, algo igualmente irracional». De este modo se enfrentan como explicaciones de la realidad el azar y la irracionalidad por un lado o, por el contrario, la creación y la razón como explicación y fundamento del mundo creado y conscientemente ordenado. «Como cristianos decimos: «Creo en Dios Padre, creador del cielo y de la tierra», creo en el Espíritu creador. Nosotros creemos que el Verbo eterno está en el origen; en la razón, y no en la irracionalidad. Con esta fe no tenemos necesidad de escondernos ni de tener miedo a encontrarnos con ella en un callejón sin salida. ¡Estamos contentos de poder conocer a Dios! ¡Y tratamos de hacer ver a otros la racionalidad de la fe, como San Pedro nos exhorta en su primera carta!»¹³. El cristiano opta por la creación y la racionalidad, por lo que deberá «dar razón de vuestra esperanza al que os lo pida» (1 Pe 13,15). Así, tras el Logos con mayúscula, el papa alemán se ocupaba del *logos* con minúscula¹⁴.

2. UNA NUEVA RAZÓN

La cuestión estaba planteada y el tema enunciado: una razón que debe estar en íntima unión con la fe, pues ambas proceden y se remiten en última

sammenhang sehr deutlich gesehen. Er hat gesehen, dass das Vertrauen in die Vernunft im Glauben an Gott gründet» (R. SPAEMANN, «Ohne Gott gibt es keine Wahrheit: Professor Robert Spaemann über die Evidenz der Glaubensgewissheiten», en *Die Tagespost*, 15.III.2007).

13. *Homilía en la misa de Ratisbona* (12.IX.2006).

14. El teólogo y obispo de Ratisbona Gerhard Müller destaca la importancia del Logos como primer principio de la racionalidad humana. «Als Wesen des Verstandes sind wir so konzipiert, dass wir Gott nicht vor der Vernunft verstecken. Er hat sie geschaffen, er ist der alles umgreifende LOGOS, der uns überhaupt erst zur Erfahrung und Erkenntnis führen kann. Der Mensch denkt sich selbst und die Welt und damit ihren alles entspringen lassenden transzendentalen Grund. Er gebraucht seine Vernunft. Wie kann sich Vernunft ohne Bezug auf Gott überhaupt selbst denken? [...] Gerade deshalb braucht die Welt eine Vernunft, die dem Göttlichen gegenüber nicht taub ist. Der göttliche Logos hat in Jesus Christus menschliche Gestalt angenommen. Das ist der Glaube, den die Vernunft zu verstehen lehrt und die Vernunft, die zum Glauben kommt und die Freiheit, die gewissenhaft handelt» (G.L. MÜLLER, «Mut zur Weite der Vernunft entspricht der Würde des Menschen - zur Relativismus-Kritik von Joseph Ratzinger», en *Die Tagespost*, 20.IV.2007).

instancia al Logos y al Espíritu. Esta armonía y complementariedad entre fe y razón era ya una constante en el pensamiento del teólogo Joseph Ratzinger. En efecto, con el título *Fe, razón y universidad. Recuerdos y reflexiones*, Benedicto XVI resumía su propia experiencia como intelectual y profesor universitario, y se remontaba a su primera cátedra obtenida en Bonn, cuando en 1959 impartió una conferencia en la fiesta de Santo Tomás titulada *El Dios de la fe y el Dios de los filósofos*¹⁵. Al hilo de estos recuerdos, establecía ahora Benedicto XVI la profunda relación entre fe y razón —teología y universidad—, al evocar que dicha institución académica, a pesar de los comentarios críticos y escépticos que algunos colegas podrían formular: «se sentía orgullosa de sus dos facultades de teología. Estaba claro que también estas, al interrogarse sobre la racionalidad de la fe, realizan un trabajo que forma parte necesariamente del conjunto de la *Universitas scientiarum*, aunque no todos podían compartir la fe, y a cuya correlación con la razón común a todos se dedican los teólogos»¹⁶.

Viene después la conocida y polémica cita que el mismo pontífice reconoce como redactada con «una dureza que a nosotros nos resulta hoy día inaceptable», a lo que sigue una afirmación hoy comúnmente aceptada al menos en gran parte de Occidente. «Dios no se complace con la sangre; no actuar según la razón es contrario a la naturaleza de Dios. La fe es fruto del alma, no del cuerpo. Por tanto, quien quiera llevar a otra persona a la fe necesita la capacidad de hablar bien y de razonar de modo correcto, y no debe recurrir a la violencia ni a las amenazas... Para convencer a un alma racional no hay que recurrir al propio brazo ni a las armas ni a ningún otro medio con el que se pueda amenazar de muerte a una persona»¹⁷. La paz y la razón se relacionan también de modo íntimo en la ética y la misma naturaleza humana, y aquel emperador bizantino citado —formado en la filosofía griega— admitía otras fuentes de conocimiento además de la fe. No comentaremos aquí por tanto las breves y tangenciales referencias que se hacen al islam, sino que más bien nos centraremos

15. *Der Gott des Glaubens und der Gott der Philosophen*, Schnell & Steiner, Múnich 1960; Johannes, Leutesdorf 2005; tr. esp. *La fe en Dios y el Dios de los filósofos*, Taurus, Madrid 1962.

16. *Discurso en la universidad de Ratisbona* (12.IX.2006). Müller ha resumido con acierto el alcance de este discurso: «In seiner in Regensburg gehaltenen Vorlesung —einer Sternstunde der deutschen Universitätsgeschichte— hat Papst Benedikt XVI erneut die Synthese von Glaube und Vernunft und von Freiheit und Liebe herausgestellt. Vier Begriffe, die heute eine säkulare Welt für sich beanspruchen möchte und zugleich der Kirche abspricht, als tragendes Fundament oder Quelle eines sinnvollen Lebens der Gesellschaft in Erscheinung treten zu dürfen» (G.L. MÜLLER, *Mut zur Weite der Vernunft entspricht der Würde des Menschen - zur Relativismus-Kritik von Joseph Ratzinger*).

17. T. KHOURY (ed.), *Manuel II. Palaiologus, Dialoge mit einem Muslim*, Würzburg-Altenberge 1993-1996, Controversia VII 3b-c: 144-145.

en la relación entre fe bíblica y razón griega, para reseñar más adelante la segunda parte del discurso más extensa, y que alude a una epistemología de origen —en última instancia— reformado. Como afirma un conocido ecumenista, la propuesta de la racionalidad de la fe «habría quedado supuestamente derrumbada por el ciclón luterano, cerrando el camino a toda otra relación entre filosofía y teología que no fuera la de la mutua exclusión»¹⁸.

Benedicto XVI se refería de modo diverso más adelante a la síntesis entre fe y razón, *logos* griego y *dabar* bíblico —Atenas y Jerusalén en definitiva— como un hecho histórico que tiene también un cierto peso cultural en nuestros días¹⁹. Así, acudía al fundamento de la cuestión: «la convicción de que actuar contra la razón va en contra de la naturaleza de Dios, ¿es sólo un fruto del pensamiento griego o tiene un valor [universal] por sí mismo? Pienso que en este punto se manifiesta la profunda consonancia entre lo griego en su mejor sentido y lo que es fe en Dios según la Biblia. Modificando el primer versículo del libro del Génesis, el primer versículo de toda la sagrada Escritura, San Juan comienza el prólogo de su evangelio con las palabras: «En el principio ya existía el Logos». [...] *Logos* significa tanto razón como palabra: una razón creadora y capaz de comunicarse, pero precisamente como razón. [...] En el principio existía el *logos*, y el *logos* es Dios, nos dice el evangelista. El encuentro entre el mensaje bíblico y el pensamiento griego no ha sido una simple casualidad. La visión de San Pablo, ante quien se habían cerrado los caminos de Asia y que en sueños vio un macedonio que le suplicaba: «Ven a Macedonia y ayúdanos» (cfr. Hch 16,6-10), puede interpretarse como una expresión condensada de la necesidad intrínseca de un acercamiento entre la fe bíblica y

18. A. GONZÁLEZ MONTES, «Fides versus ratio. Una aproximación al problema de la relación entre la fe y la racionalidad en el protestantismo contemporáneo», en *Diálogo ecuménico* (1982) 272-273. No ocurre así con el pensamiento y la teología en ámbito católico. Así, por ejemplo, sobre Rahner afirma González Montes que «configura así una filosofía de la revelación que permite a la razón, en contra de la postura luterana de Bultmann, una entrega obsequiosa de la razón a la fe» (*ibid.*, 311), al mismo tiempo que advierte un acercamiento progresivo a la razón en el caso del exegeta alemán (cfr. *ibid.*, 312-313). Aunque pudiera parecer contradictorio, el obispo luterano Wolfgang Huber reivindica la racionalidad propuesta por el mismo Lutero, pocos días después del discurso de Ratisbona. «Schon der junge Luther erklärte deshalb in seinem Kommentar zum Römerbrief, daß die Vernunft «für das Beste» entrete und «gute Werke» tue. Und der höchste Titel, den er für sich selbst gelten liebt, war derjenige eines «Doktors der Heiligen Schrift». Damit bahnte die Reformation der Ausbildung der Theologie zu einer kritischen Wissenschaft im Modernen Sinn ebenso den Weg, wie sie die Verbindung von Glauben und Bildung in das Zentrum der kirchlichen Auftrags rückte» (W. HUBER, «Religion im 21. Jahrhundert. Glaube und Vernunft», en *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 31.X.2006).

19. Cfr. P. BLANCO, «*Logos*. Joseph Ratzinger y la historia de una palabra», 62-70.

el filosofar griego»²⁰. Este encuentro entre hebreos y griegos —Pablo en Macedonia— viene a ser, en opinión del papa-teólogo, no un mero hecho coyuntural, sino que en cierto modo tiene que ver con los designios de la Providencia.

De este modo, el Logos vuelve a cobrar un protagonismo definitivo en esta argumentación. Es cierto que se podría hablar incluso de un cierto «logocentrismo» en el pensamiento de Joseph Ratzinger. Sin embargo, se afirma también que el encuentro entre *logos* y *dabar* no es algo exclusivo del cristianismo, sino también del mismo judaísmo²¹. «De este modo, a pesar de la dura oposición a los soberanos de origen helénico (que querían obtener por la fuerza la adaptación al estilo de vida griego y a su culto idolátrico), la fe bíblica —durante la época helenística— salía al encuentro de lo mejor del pensamiento griego, hasta el punto de llegar a un contacto recíproco que después tuvo lugar especialmente en la literatura sapiencial tardía. Hoy sabemos que la traducción griega del Antiguo Testamento —la de «los Setenta»— que se hizo en Alejandría, es algo más que una simple traducción del texto hebreo, la cual tal vez podría juzgarse poco positivamente. En efecto, resulta un testimonio textual por sí mismo y un importante paso específico de la historia de la revelación, en el que se realizó este encuentro de tal modo que tuvo un significado decisivo para el nacimiento y difusión del cristianismo. En el fondo, se trata del encuentro entre fe y razón, entre religión y auténtica ilustración»²². He aquí el nacimiento de una nueva razón que da lugar a su vez a una nueva ilustración de la fe anterior a la época cristiana. De esta manera, ya el judaísmo y después el cristianismo se presentan como «verdaderas ilustraciones», en las que la fe bíblica resulta armonizada con la razón griega, al mismo tiempo que esta acaba por ser abierta y elevada por la revelación. En efecto, razón y revelación no sólo se protegen recíprocamente de posibles patologías, sino que se potencian y se fortalecen de modo mutuo. De este modo, más que una helenización del cristianismo —tal como afirmaba Harnack— se dará en todo

20. *Discurso en la universidad de Ratisbona* (12.IX.2006). Cfr. C. RUINI, *La ragione, le scienze e il futuro della civiltà. Prolusione all'VIII Forum del «progetto culturale» della Chiesa italiana*, Roma, 2 marzo 2007, n. 3.

21. Sobre este particular se ha pronunciado también J.B. METZ, «Anamnetische Vernunft. Anmerkungen eines Theologen zur Krise der Geisteswissenschaften», en A. HONNETH (hrsg.), *Zwischenbetrachtungen. Im Prozeß der Aufklärung. Jürgen Habermas zum 60. Geburtstag*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1989, 733-738. Esta postura ha sido a su vez criticada en J. HABERMAS, «Israel oder Athen: Wem gehört die anamnetische Vernunft? Johann Baptist Metz zur Einheit in der multikulturellen Vielfalt», en IDEM, *Vom sinnlichen Eindruck zum symbolischen Ausdruck*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1997, 98-111.

22. *Discurso en la universidad de Ratisbona* (12.IX.2006).

caso, por el contrario, una cristianización del helenismo posterior a la judaización del helenismo²³.

Explicaba más adelante Benedicto XVI las raíces y los orígenes —a su modo de entender— de la «deconstrucción» a la que procede este exegeta alemán. «La deshelenización surge inicialmente en conexión con los postulados de la Reforma del siglo XVI. En la tradición teológica escolástica, los reformadores vieron una sistematización de la teología totalmente dominada por la filosofía, es decir, ante una articulación de la fe basada en un pensamiento ajeno a la fe misma. [...] Kant, con su afirmación de que había tenido que renunciar a pensar para dejar espacio a la fe, desarrolló este programa con un radicalismo no previsto por los reformadores. De este modo, ancló la fe exclusivamente en la razón práctica, negándole el acceso a la plena realidad. La teología liberal de los siglos XIX y XX supuso una segunda etapa en el programa de la deshelenización»²⁴, entre cuyos nombres principales podemos destacar de modo especial a Schleiermacher. De este modo se establece una gradación desde Lutero a Kant para acabar en el protestantismo liberal, en el que razón y fe estaban separadas por un abismo. Curiosamente también Barth y se negación de la *analogia fidei* seguirán este programa disgregador que aparece en algunos pensadores surgidos en el ámbito reformado²⁵.

23. Cfr. J.I. RUIZ-ALDAZ, *El concepto de Dios en la teología del siglo II*, Eunsa, Pamplona 2006, 101-111. Habermas no sitúa sin embargo el inicio de este pensamiento cristiano en los comienzos del cristianismo, sino más adelante. «Damit ist die von Augustin bis Thomas hergestellte Synthese aus Glauben und Wissen zerbrochen» (J. HABERMAS, «Ein Bewusstsein von dem, was fehlt. Über Glauben und Wissen und den Defaitismus der modernen Vernunft», en *Neue Zürcher Zeitung*, 10.II.2007). Cfr., también, R. ESTERBAUER, «Christliche Vernunft als Seele Europas? Bemerkungen zur Regensburger Vorlesung Papst Benedikts XVI», en *Stimmen der Zeit* (2007/3) 149-152.

24. *Discurso en la universidad de Ratisbona* (12.IX.2006).

25. Puede verse el desarrollo expuesto en P. BLANCO, *Joseph Ratzinger: razón y cristianismo*, 24-28, 108-110. Habermas ha juzgado con dureza la crítica que formula su interlocutor al considerarla «antimoderna», y parece que realiza una propuesta en la que más que en la racionalidad de la fe, se trata del mero encuentro circunstancial entre razón y religión. «Papst Benedikt XVI hat mit seiner jüngst in Regensburg gehaltenen Rede der alten Auseinandersetzung über Hellenisierung und Enthellenisierung des Christentums eine unerwartet modernitätskritische Wendung gegeben. Er hat damit auch eine negative Antwort auf die Frage gegeben, ob sich die christliche Theologie an den Herausforderungen der modernen, der nachmetaphysischen Vernunft abarbeiten muss. [...] *Fides quaerens intellectum* - so begrüßenswert die Suche nach der Vernünftigkeit des Glaubens ist, so wenig hilfreich scheint es mir zu sein, jene drei Enthellenisierungsschübe, die zum modernen Selbstverständnis der säkularen Vernunft beigetragen haben, aus der Genealogie der «gemeinsamen Vernunft» von Gläubigen, Ungläubigen und Andersgläubigen auszublenden» (J. HABERMAS, «Ein Bewusstsein von dem, was fehlt»; cfr., también, C. RUINI, «La ragione, le scienze e il futuro della civiltà», n. 2). También Ruini comenta algunas afirmaciones en torno a Kant. «Proprio a questo live-

El resultado de todo este proceso de separación será una razón puramente técnica y positiva, que pierde en amplitud, apertura y profundidad respecto a una razón abierta por los conocimientos alcanzados por la religión. «Este concepto moderno de la razón se basa, por decirlo brevemente, en una síntesis entre platonismo (cartesianismo) y empirismo, una síntesis corroborada por el éxito de la técnica. [...] Un pensador tan drásticamente positivista como J. Monod se declaró platónico convencido»²⁶. No resulta ya pues una razón abierta y universal, sino una meramente matemática, que en el fondo es puro idealismo. En definitiva, al huir de la armonía inicial entre fe y razón, la ciencia moderna había recalado de modo paradójico en un cierto platonismo. No era esta la intención inicial, pero el resultado fue la limitación no sólo de la fe sino también del mismo alcance de la razón. El contacto entre ellas las beneficiaba a ambas por igual, dada la íntima unidad estructural y originaria que existe entre las dos. «Las opciones fundamentales que atañen precisamente a la relación entre la fe y la búsqueda de la razón humana forman parte de la fe misma, y son un desarrollo acorde con su propia naturaleza»²⁷. La lucidez y el pleno uso de la razón se encontraba en la misma entraña del acto de fe. Se requiere por tanto una nueva armonización recíproca que se desprende de la esencia misma de ambas y de su mismo origen en el Logos.

De este modo, tras la revolución gnoseológica que ha tenido como uno de sus epicentros el pensamiento alemán, Benedicto XVI proponía una nueva síntesis entre fe y razón, entre razón y religión que vaya más allá del mero encuentro casual y circunstancial. La fe posee la racionalidad de un modo esencial: responde a sus íntimas exigencias y no admite sólo meros acercamientos

llo, però, va corretta sostanzialmente la scelta compiuta da Kant, nel senso e per la ragione di fondo, tanto semplice quanto solida, che ha indicato Benedetto XVI, riprendendo e riformulando una linea di pensiero spesso proposta nella critica alla *Critica della ragione pura* di Kant. [...] Si rovescia così il punto centrale della posizione kantiana e si ripropone inevitabilmente —per il dinamismo stesso dell'intelligenza umana, che non si arresta davanti ad alcun problema aperto— la domanda sull'origine di tale corrispondenza e quindi sulla «ipotesi» dell'Intelligenza creatrice, ossia di Dio» (C. RUINI, «La ragione, le scienze e il futuro della civiltà», n. 5). Por su parte, el filósofo Robert Spaemann lo explica también con algunos matices. «Das ist wohl als Kritik an Kant gemeint, der ja der Vernunft ihre Grenzen zeigen wollte. Die Philosophie hat nach Kant nicht mehr die Aufgabe, den Ozean zu durchfahren auf der Suche nach einem anderen Kontinent, sondern die Insel, die uns gegeben ist, abzumessen und mit ihr vernünftig umzugehen» (R. SPAEMANN, «Ohne Gott gibt es keine Wahrheit»). De modo curioso, Huber argumenta la importancia de la racionalidad de la fe en el pensamiento reformado a partir de Kant, Schleiermacher y Barth (cfr. W. HUBER, «Religion im 21. Jahrhundert. Glaube und Vernunft»).

26. *Discurso en la universidad de Ratisbona* (12.IX.2006).

27. *Ibid.*

estratégicos. De este modo, lejos de un nostálgico antimodernismo, el papa alemán se dirigía más al futuro que al pasado. «Mi intención no es volver atrás o hacer una crítica negativa, sino ampliar nuestro concepto de razón y su uso. Porque, a la vez que nos alegramos por las nuevas posibilidades abiertas a la humanidad, vemos también los peligros que surgen de estas posibilidades y debemos preguntarnos cómo podemos evitarlos. Sólo lo lograremos si la razón y la fe se reencuentran de un modo nuevo, si superamos la limitación que la razón se impone a sí misma de reducirse a lo que se puede verificar con la experimentación, y le volvemos a abrir sus horizontes en toda su amplitud. [...] Una razón que sea sorda a lo divino y relegue la religión al ámbito de la subcultura, es incapaz de entrar en el diálogo con las mismas culturas»²⁸. La ambigüedad de la razón moderna ha de ser sanada de raíz, para que los logros de la racionalidad se sigan multiplicando de modo más profundo y equitativo.

La razón y la misma cultura pierden de esta manera sin la verdad, pues se convierten en instancias ciegas y sin una mayor perspectiva que sus propios límites²⁹. Se cae en la tiranía y el fundamentalismo. Sin embargo, tras el diagnóstico papal venía también el tratamiento: volver a los valores de la razón y de la religión armónicamente sintonizados, y así ambas instancias evitarán sus propios peligros y patologías³⁰. Se trata de recuperar a ambas —razón y religión— en una armónica unidad. «Occidente, desde hace mucho, está amenazado por esta aversión a los interrogantes fundamentales de su razón, y de este modo sólo tiene las de perder. La valentía para abrirse a la amplitud de la razón —y no a la negación de su grandeza— es el programa con el que una teología comprometida en la reflexión sobre la fe bíblica entra en el debate de nuestro tiempo. «No actuar según la razón, no actuar con el *logos* es contrario a la naturaleza de Dios», dijo Manuel II partiendo de su imagen cristiana de Dios, respondiendo a su interlocutor persa. En el diálogo entre las culturas invitamos a nuestros interlocutores a este gran

28. *Ibid.* El filósofo Robert Spaemann explica la genealogía de esta reducción terminológica, a la vez que defiende la necesidad de la verdad y de la racionalidad humana. «Das Wort *ratio* bedeutet “Vernunft”, aber auch “gesund” und “Rechtfertigung”, “Rechenschaft”. Um anderen Rechenschaft über meinen Glauben zu geben, muss ich mir selbst Rechenschaft geben; ich muss mich mit mir selbst in Einklang setzen. Das Ideal der Antike, dass der Mensch mit sich selbst befreundet sein muss, gilt auch hier. Ein Mensch kann letzten Endes nicht mit einer doppelten Wahrheit leben. Er muss schon versuchen, sich einen Reim zu machen auf das, was er glaubt. Nur dann ist er dialogfähig. Das sind zwei Seiten ein und derselben Medaille. Die Vernunft muss aber weit genug sein, um Platz zu haben für die Integration des Nicht-Rationalen. Die Vernunft der Aufklärung war ganz intolerant» (R. SPAEMANN, «Ohne Gott gibt es keine Wahrheit»).

29. Cfr. P. BLANCO, *Joseph Ratzinger: razón y cristianismo*, 152-163.

30. La propuesta común aparece en J. RATZINGER y J. HABERMAS, *Dialéctica de la secularización*, Encuentro, Madrid 2006, 48.

logos, a esta amplitud de la razón»³¹. La fe cristiana lleva necesariamente a una reivindicación y una recuperación de la razón, de una nueva razón, a una «nueva ilustración» que repita el *sapere aude* kantiano, sin el lastre de los hechos históricos que se han seguido al romper la íntima unidad existente entre misterio y racionalidad. Si los sueños de esa razón moderna han producido de hecho monstruos —tal como ha criticado con acierto la posmodernidad—, hay que someter a esa razón positiva a un tratamiento y a una crítica adecuadas, labor que compete de igual modo a las religiones y a las distintas culturas. Ésta era la propuesta un tanto ambiciosa de Benedicto XVI en su famoso discurso en Ratisbona³².

3. UNIDOS EN EL AMOR

Pero volvamos de nuevo al principio: ya en la santa misa celebrada en la mañana de ese 12 de septiembre, el papa bávaro se había referido de igual manera a la unidad entre todas las virtudes teológicas, pues «la fe es al mismo tiempo esperanza, certeza de que tenemos un futuro y de que no caeremos en el vacío. Y la fe es amor, porque el amor de Dios quiere «contagiarnos». Esto es lo primero: nosotros simplemente creemos en Dios, y esto lleva consigo también la esperanza y el amor»³³. La fe razonable se encuentra de este modo íntimamente unida con el amor y la esperanza, y nos lleva de modo necesario hacia ellas. Benedicto XVI había establecido a su vez el fundamento de esta unidad en el Dios que es razón

31. *Discurso en la universidad de Ratisbona* (12.IX.2006).

32. Cfr. también R. ESTERBAUER, «Christliche Vernunft als Seele Europas? Bemerkungen zur Regensburger Vorlesung Papst Benedikts XVI», 158. Habermas, veterano defensor de la razón ilustrada, ha propuesto sin embargo un peculiar diálogo entre la razón secular y la «razón teológica», al mismo tiempo que mantiene las diferencias. Más que de una connatural fusión, se trataría sin más de tender puentes, más o menos estables: para él teocentrismo y antropocentrismo siguen siendo antagónicos. «Es geht nicht um einen schwermeligen Kompromiss zwischen Unvereinbarem. Wir dürfen uns um die Alternative zwischen anthropozentrischer Blickrichtung und dem Blick aus der Ferne des theo- oder kosmozentrischen Denkens nicht herumdrücken. Aber es macht einen Unterschied, ob man miteinander spricht oder nur übereinander» (J. HABERMAS, «Ein Bewusstsein von dem, was fehlt»). Sin embargo, el cardenal Ruini ha criticado el alcance de esta postura y ha delineado —en su opinión— la esencia del pensamiento moderno: entre un pensamiento metafísico y otro antimetafísico el entendimiento no es del todo sencillo. «Qual è però il tipo di alleanza che Habermas propone? [...] Non si tratta di incollare adesso questo strappo, ma di capire che la ragione secolare supererebbe l'attuale opacità del proprio rapporto con la religione se prendesse sul serio quell'origine comune di filosofia e religione che rinvia alla rivoluzione dell'immagine del mondo che accadde a metà del primo millennio avanti Cristo» (C. RUINI, «La ragione, le scienze e il futuro della civiltà», n. 2). En definitiva, piensa que no existe una relación de igualdad entre la recíproca apertura entre ambos pensamientos (cfr. *ibid.*, n. 4).

33. *Homilía en la misa de Ratisbona* (12.IX.2006).

creadora, es decir, que relaciona en su misma intimidad la inteligencia con el amor. Al formar parte de la misma unidad trinitaria el Verbo y el Espíritu —Logos y Pneuma—, se presentan juntos en la entraña misma de Dios la verdad y el amor (lo cual ofrece a su vez interesantes sugerencias para comprender mejor el valor teológico tanto de la doctrina de la revelación como la de la encarnación).

Toda esa corriente de conocimiento y amor que tiene su origen en Dios se dirige de modo directo al hombre. Así, sintetizaba parte de lo ya expuesto en la homilía de la misa de la mañana: «Esta razón creadora es bondad. Es Amor. Tiene un rostro. Dios no nos abandona a tientas en la oscuridad. Se ha mostrado como hombre. Él es tan grande que se puede permitir hacerse pequeñísimo. «El que me ha visto a mí, ha visto al Padre» (Jn 14,9), dice Jesús. Dios ha asumido un rostro humano. Nos ama hasta dejarse clavar por nosotros en la cruz, para llevar los sufrimientos de la humanidad hasta el corazón de Dios. Hoy, que hemos aprendido a reconocer las patologías y las enfermedades mortales de la religión y de la razón, y la manera en que la imagen de Dios puede ser destruida a causa del odio y el fanatismo, es importante decir con claridad en qué Dios creemos y profesar confiadamente que este Dios tiene un rostro humano»³⁴. Esta verdad es Persona, tiene «rostro humano» y, por tanto, está íntimamente unida al amor. Las consecuencias de esta afirmación no nos deben de llevar sin más a un personalismo más o menos profundo, sino que nos mueven a descubrir que la verdad encuentra su apoyo y su perfección última en el amor. *Veritatem facientes in caritate*, decía el apóstol (Ef 4,15).

De hecho, esa misma tarde, Benedicto XVI pronunció también un nuevo discurso en la celebración ecuménica de las vísperas solemnes en la catedral de Ratisbona, y en esta ocasión se refirió de nuevo al amor. Tras saludar a las comunidades eclesiales procedentes de la Reforma, hizo una lectura detenida de los textos bíblicos propuestos para esa liturgia. Al comentar 1 Jn 4,9 —la primera de Juan está resultando uno de sus textos favoritos—, se refirió al térmi-

34. *Ibid.* En esta misma línea se expresa también Ruini, donde encuentra una discontinuidad entre el pensamiento griego y el bíblico. «Certo, si può e si deve anzitutto precisare che in Dio lógos e agápe, ragione-parola e amore, si identificano, ma J. Ratzinger-Benedetto XVI non si limita a questo. [...] Il Dio della Bibbia supera infatti radicalmente ciò che i filosofi avevano pensato di Lui, [...] ama l'uomo e per questo entra nella nostra storia [...]. È questo il senso in cui il Dio biblico è agápe, amore che si dona gratuitamente, ed è anche eros, amore che vuole unire intimamente l'uomo a sé (cfr. *Deus caritas est*, 9-15). Così la fede biblica riconcilia tra loro quelle due dimensioni della religione che prima erano separate l'una dall'altra, cioè il Dio eterno di cui parlavano i filosofi e il bisogno di salvezza che l'uomo porta dentro di sé e che le religioni pagane tentavano in qualche modo di soddisfare. Il Dio della fede cristiana è dunque sì il Dio della metafisica, ma è anche, e identicamente, il Dio della storia, il Dio cioè che entra nella storia e nel più intimo rapporto con noi. E' questa, secondo J. Ratzinger, l'unica risposta adeguata alla questione del Dio della fede e del Dio dei filosofi.» (C. RUINI, «La ragione, le scienze e il futuro della civiltà», n. 3).

no *agape*. «Ésta es la palabra clave de toda la carta y particularmente del fragmento que hemos escuchado. *Agape* no significa algo sentimental o algo grandioso; es algo totalmente sobrio y realista. Traté de explicar algo de esto en mi encíclica *Deus caritas est* [n. 17]. *Agape* (amor) es en realidad la síntesis de la Ley y los Profetas. En el amor todo “queda comprendido”, pero este todo debe ser cotidianamente “desarrollado”. En el versículo 16 de nuestro texto encontramos la maravillosa frase: “Conocemos y creemos el amor que Dios nos tiene”. ¡Sí, podemos creer en el amor! ¡Demos testimonio de nuestra fe de modo tal que brille y aparezca como el poder del amor, “para que el mundo crea” (Jn 17,21)!»³⁵. De esta manera, la fe—inseparable de la razón, como hemos visto—se encuentra íntimamente unida también al amor y al testimonio que todo cristiano debe dar de él. Es esta también una labor profundamente ecuménica.

Más adelante, al celebrar la reciente adhesión por parte del Consejo metodista mundial a la *Declaración sobre la doctrina de la justificación* (1999), Benedicto XVI se refería de igual manera a la necesidad del perdón, también como una consecuencia en última instancia del amor de Dios. Éste será también un tema muy relacionado con la teología surgida a partir de la Reforma y de su doctrina de la justificación. Aludía así a los sangrientos acontecimientos del siglo XX, que han dejado una profunda huella en la historia y en la sociedad alemanas y europeas. «Debido a los dramáticos eventos de nuestro tiempo, el perdón mutuo se experimenta con creciente urgencia. Sin embargo, existe una escasa percepción de esta necesidad fundamental del perdón de Dios, de nuestra justificación por él. Por lo general, nuestra conciencia moderna no es consciente del hecho de que somos deudores ante Dios y de que el pecado es una realidad que sólo puede ser vencida por la iniciativa de Dios. Tras este debilitamiento de la conciencia de la importancia del tema de la justificación y del perdón de los pecados está —en último término— el debilitamiento de nuestra relación con Dios. En este sentido, nuestra primera tarea consiste en redescubrir —tal vez de una nueva manera— al Dios vivo presente en nuestras vidas»³⁶.

La pérdida de la conciencia del pecado y de la necesidad de recibir el perdón por parte de Dios debilita también nuestra relación con el Dios vivo, afir-

35. *Discurso en las vísperas solemnes en la catedral de Ratisbona* (12.IX.2006). Sobre este tema puede verse C. RYCHLICKI, «La «desmitologización de la imagen de Dios en la encíclica *Deus caritas est* de Benedicto XVI», en *Scripta Theologica* 38 (2006/3) 1035-1036, 1038-1040, así como mi comentario «Amor, caridad y santidad. Una “lectura transversal” de la encíclica *Deus caritas est* de Benedicto XVI», en *Scripta Theologica*, 38 (2006/3) 1041-1068.

36. *Discurso en las vísperas solemnes en la catedral de Ratisbona* (12.IX.2006). Cfr. C. RYCHLICKI, «La «desmitologización de la imagen de Dios en la encíclica *Deus caritas est* de Benedicto XVI», 1036-1038.

maba el papa alemán. Es este un claro frente en el que pueden profundizar también las distintas confesiones cristianas. Así, junto al pecado y de modo sobreabundante, se encuentran el amor y sus más profundas manifestaciones: el perdón y la justificación como obra divina. Por eso también «Dios es amor» (1 Jn 4,8); y seguía entonces Benedicto XVI citando la primera de Juan. «Quien confiese que Jesús es el Hijo de Dios, habita Dios en él, y él en Dios» [1 Jn 4,15]. Una vez más Juan expresa de nuevo, como ya hizo en los versículos 2 y 3 del capítulo 4, la profesión de fe —la *confessio*— que en último término nos distingue como cristianos: fe en que Jesús es el Hijo de Dios que se ha hecho carne. «Nadie ha visto jamás a Dios; el Hijo unigénito, que es Dios y que vive en íntima comunión con el Padre, nos lo ha dado a conocer», así leemos al final del prólogo del cuarto evangelio (Jn 1,18)³⁷. La comunión entre el Padre y el Hijo expuesta en Juan es recordada como la fuente última y fundante del amor. La comunión trinitaria se propone como fundamento de la unión de cada cristiano con Dios y entre sí: he aquí el verdadero fundamento de todo posible y real ecumenismo.

De modo análogo y como consecuencia de lo anterior, se refería después el papa-teólogo a la relación y a la comunión de cada uno de los cristianos con Jesucristo, el único mediador, que recuerda en parte al principio reformado del *solus Christus*. «Sabemos quién es Dios por medio de Jesucristo, el único que es Dios. Por medio de él entramos en contacto con Dios. [...] Es importante que dialoguemos no sólo sobre fragmentos, sino sobre la plena imagen de Dios. Para lograrlo, nuestra comunión personal con Cristo y nuestro amor por Él debe crecer y ser profundizado. En esta confesión común, y en esta tarea común, no hay división entre nosotros. Y rezamos para que este fundamento común se fortalezca aún más»³⁸. El verdadero ecumenismo empieza más por la comunión de todos los cristianos con el Dios vivo revelado en Jesucristo; sólo de esta manera daremos testimonio los cristianos del Dios-amor. Hace además una nueva consideración que «se encuentra en el versículo 14, donde leemos: “hemos visto y damos testimonio que el Padre envió a su Hijo como el Salvador del mundo”. La palabra central en esta oración es “damos testimonio”, “somos” testimonio. La confesión tiene que convertirnos en testigos. La raíz griega *martyr* nos hace pensar que un testigo de Cristo debe afirmar con la totalidad de su existencia

37. *Discurso en las vísperas solemnes en la catedral de Ratisbona* (12.IX.2006). Cfr. G. ARANDA, «La enseñanza bíblica de la *Deus caritas est*», en *Scripta Theologica*, 38 (2006/3) 993-994, 997-998; S. GUIJARRO OPORTO, «El costado traspasado. La inspiración joánica de la encíclica *Deus caritas est*», en AA.VV., *Dios es amor. Comentarios a la encíclica de Benedicto XVI «Deus caritas est»*, Universidad Pontificia, Salamanca 2007, 81-100; J. NÚÑEZ REGODÓN, «Él nos ha amado primero». La presencia de 1 Jn en *Deus caritas est*, *ibid.*, 101-122.

38. *Discurso en las vísperas solemnes en la catedral de Ratisbona* (12.IX.2006).

—en la vida y en la muerte— el testimonio que da. El autor de la carta dice de sí mismo: “hemos visto” (1,1). Porque “ha visto” puede dar testimonio. Esto presupone que también nosotros —las generaciones posteriores— seamos capaces de ver y de dar testimonio como personas que han visto»³⁹.

Ver y dar testimonio: contemplar el rostro del Dios vivo revelado en Jesucristo. De esta manera, la fe y el amor dan lugar al testimonio de todos los cristianos, tarea común y ecuménica a la vez. Sin embargo, Benedicto XVI se había preocupado antes de indagar en el origen de todo testimonio y de todo amor cristiano al recordar los fundamentos establecidos en la teología de comunión. Tras haber saludado al principio a los representantes de las iglesias ortodoxas allí presentes, volvía a las fuentes y al origen de toda posible unidad. «Nuestra “koinonía” es sobre todo comunión con el Padre y con su Hijo Jesucristo en el Espíritu Santo; es la comunión con el Dios uno y trino, hecha posible por el Señor a través de su encarnación y de la efusión del Espíritu. Esta comunión con Dios crea a su vez «koinonía» entre las personas, como participación en la fe de los Apóstoles, y por ello como comunión en la fe —una comunión que se «hace carne» en la Eucaristía y, trascendiendo todo límite, construye la Iglesia una— (1 Jn 1,3)»⁴⁰. La comunión intratrinitaria se abre a la humanidad, en la encarnación y por medio del envío del Espíritu a la Iglesia, y se concreta después en la Eucaristía y en la íntima unión de amor entre los cristianos⁴¹. Es este el origen profundo de toda comunión eclesial y de toda unidad entre los cristianos. Además del fundamento de toda verdad en el Logos divino, la comunión intratrinitaria se constituye en el amor fontal, en el origen de todo amor humano. La Trinidad se encuentra en el origen de todo amor, así como antes se cifraba en el Logos el origen de toda verdad, y en el *mysterium incarnationis* el de la relación entre la fe y la razón. He aquí la fundamentación trinitaria de la propuesta del papa alemán sobre la fe, la razón y el amor en aquel día de Ratisbona⁴².

Pablo BLANCO
Facultad de Teología
Universidad de Navarra
PAMPLONA

39. *Ibid.* Cfr. S. DEL CURA ELENA, «La unidad del amor en sus distintas dimensiones. Relevancia de un armazón teológico presente en la encíclica *Deus caritas est*», en AA.VV., *Dios es amor*, 155-159.

40. *Discurso en las vísperas solemnes en la catedral de Ratisbona* (12.IX.2006).

41. Cfr. J. ALDAZÁBAL, «La Eucaristía, centro y sacramento del amor», en R. PELLITERO (ed.), *Vivir el amor. En torno a la encíclica «Deus caritas est»*, Rialp, Madrid 2007, 101-102.

42. Cfr. J. CORDES, «*Deus caritas est*. Sobre la primera encíclica de Benedicto XVI», en *Scripta Theologica*, 38 (2006/3) 973-974; G. TEJERINA ARIAS, «Estructura y método de la encíclica», en AA.VV., *Dios es amor*, 35; J.M. DE MIGUEL, «Dios amor - Dios comunión - Dios Trinidad», *ibid.*, 61-79.